KS. STANISŁAW ADAMCZYK

BÓG WŁAŚCIWĄ PRZYCZYNĄ SPRAWCZĄ ISTNIENIA SUBSTANCJALNEGO W NAUCE ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Jednym z podstawowych założeń tomizmu jest kwestia złożoności rzeczowej z istoty i istnienia w bytach ograniczonych, przy zupełnej niezłożoności u Boga. Przy czym istnienie substancjalne odgrywa zasadniczą rolę w ontycznej strukturze substancji tak materialnej jak i duchowej. Jest ona bowiem tym, dzięki czemu substancja wychodzi poza przyczyny, staje się rzeczywista. Istnienie to, chociaż różni się rzeczowo od odpowiadającej mu istoty, to jednak pozostaje w transcendentalnym stosunku do niej, tworząc razem z nią jedność fizyczną. Ale w takim razie skąd się bierze jedno czy drugie istnienie substancjalne. Rzecz jasna, że nam chodzi nie tylko o powstawanie istnień substancjalnych, przy ewentualnym stwarzaniu rzeczy przez Boga, ale również o powstawanie aktu istnienia substancjalnego przy naturalnym powstawaniu nowych substancji materialnych.

Stąd powstaje pytanie, co może być w jednym czy drugim wypadku właściwą przyczyną sprawczą istnienia substancjalnego, czyli jaki byt jest zdolny mocą własnej natury zaktualizować istnienie każdej, w jakikolwiek sposób powstającej substancji.

Ciekawa rzecz, że problemu tak ujętego tomiści obecni nie rozpracowują wcale. Tak np. E. Gilson w swym klasycznym dziele *L'être et l'essence* (Paris 1948) o nim nawet nie wspomina wcale. L. Raeymaeker w *Philosophie de l'être* (Louvain 1949) ogranicza się tylko do stwierdzenia, że byty skończone „nie posiadają absolutnie niczego, co by nie było skutkiem... przyczyny absolutnej"[1]. Może najwięcej w tym względzie powiedział

[1] L. Raeymaeker, *Philosophie de l'être*, Louvain 1949, s. 342.

J. Gredt OSB w artykule omawiającym naturę przyczyny narzędnej [2] i A. Gazzana SJ w artykule poświęconym udziałowi stworzeń w wytwarzaniu *esse simpliciter* [3]. Trudno pominąć również ks. Jaworskiego, który w swojej pracy pt. *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu* (Lublin 1958) przy omawianiu stworzenia porusza nieco ten problem. To wszystko jednak dalekie jest od właściwego sprecyzowania, a tym bardziej pełniejszego rozpracowania tej szczegółowej kwestii.

Ze względu na brak obszerniejszej w tej sprawie literatury, muszę siłą rzeczy ograniczyć się głównie do tekstów Akwinaty. Teksty zaś te zestawiam w dwie oddzielne grupy.

1. TEKSTY MAJĄCE ZA PUNKT WYJŚCIA DOWODOWEGO SAMO ISTNIENIE SUBSTANCJALNE

Do grupy tej należy zaliczyć teksty: De Verit., q. 5, a. 9 ad 7; II C. G., c. 21, 3 i 8; III C. G., c. 66, 2-4; De Pot., q. 3, a: 4, c; a. 7, c; a. 8, ad 19; I, q. 45, a. 5, c; q. 65, a. 3, c; XII Quodlibet., q. 5, a. 5 c.

Z tekstów tych jako klasyczny można uważać słowa z I *Summy teologicznej*, q. 45, a. 5, c: *Oportet ... universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus.*

Termin wchodzący w skład pojęcia średniego, to termin złożony: *effectus proprius*. Ale oto zaraz na wstępie powstaje pytanie, co Akwinata myślał używając tego terminu w dowodzie.

By na to dać bardziej wyczerpującą odpowiedź musimy sięg-

---

[2] J. Gredt OSB, *De entitate viali, qua in schola thomistica explicatur causalitas instrumentalis*, „Divus Thomas" (P). 41 (1938) 413—424.

[3] A. Gazzana SJ, *Come le causue create producono l'esse simpliciter dei loro effetti*, „Divus Thomas" (P), 44 (1941) 405—419.

nąć do tekstów analogicznych. A są to teksty, w których Doktor Anielski określa „przedmiot właściwy" jednej czy drugiej władzy poznawczej, twierdząc, że jest on tym, co *primo et per se* jest przez daną władzę poznawane [4]. Stąd zrozumiałe, że Kajetan, który idąc za powyższym określeniem przedmiotem właściwym zmysłów nazwie to, co dana władza poznaje *per se primo* [5], gdy odnosząc to wyrażenie do przyczynowości sprawczej zechce określić „skutek właściwy" jakiegokolwiek czynnika sprawczego, użyje tych samych terminów i powie, że jest on tym, co *per se primo* dany osobnik wytwarza [6]. Zresztą sam Akwinata, gdy w tekście omawianym *esse* nazywa skutkiem właściwym czynności sprawczej Boga i gdy gdzie indziej o Bogu powie, że jest on „przyczyną (sprawczą) w pierwszym rzędzie i przez się wszelkiego istnienia" [7], to jasne, że skutek właściwy według myśli Doktora Anielskiego stanowi to, co dany osobnik wytwarza *primo et per se.*

Zwracając zatem uwagę na skutek właściwy od strony jego przyczyny sprawczej mówimy, że jakiś osobnik wytwarza go sam przez się *(per se)*. Wówczas słusznie zdaniem Kapreola [8] rozumiemy, że tego dokonywa przede wszystkim własną mocą w przeciwieństwie do *per aliud* (jak to ma miejsce w czynniku narzędnym); ale *per se* dodatkowo jeszcze oznacza, że czyni to „wprost" (*directe*) w przeciwieństwie do „ubocznie" (*per accidens),* jak to np. ma miejsce w czynniku wytwarzającym pewne dyspozycje potrzebne do wywołania danego skutku. Gdy zaś dodajemy, że jakiś osobnik wytwarza skutek nie tylko przez się, ale i w pierwszym rzędzie *(primo),* chcemy przez to podkreślić bezpośredniość tego skutku, czyli że czynnik ten o tyle wytwarza

---

[4] *Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva est proprium eius obiectum.* I, q. 85 a. 8, c; Por. I, q. 17, a. 2 c; a. 3, c; q. 59, a. 2, c; q. 58, a. 5, c; q. 85, a. 6, c itd.

[5] Comm. in I, q. 17 a. 2, n. III.

[6] Comm. in I q. 8 a. 1, V.

[7] III C.G., c. 65, 4.

[8] J. Capreolus OP, *Defensiones theologicae D. Thomae Aq. in II Sent.* d. 1, q. 3, a. 3 § 1, Turonibus 1900, t. III, s. 104 a.

dany skutek, o ile stanowi aktualnie działającą przyczynę sprawczą. Stąd też nosi nazwę właściwej przyczyny sprawczej.

I oto odnośnie do przesłanki większej tego sylogizmu, głoszącej, że „ogólniejsze skutki należy odnieść do ogólniejszych i wcześniejszych przyczyn", Kajetan czyni podwójną uwagę.

Pierwszą, że termin *universale* (ogólne) w różnym znaczeniu (*difformiter*) odnosi się do przyczyny i skutku; do skutku pod kątem orzekania czyli odniesienia go do innych skutków; do przyczyny zaś pod kątem samej doskonałości (przyczynowości) w niej istniejącej, bez odniesienia jej do innych przyczyn [9]. Inaczej mówiąc przyczynę bierze się jako *universale in essendo*, skutek zaś jako *universale in praedicando*.

Winniśmy bowiem pamiętać, że o ile *universale in essendo* jest zawsze *universale in praedicando*, to nie zawsze odwrotnie. *Universale in essendo* bowiem ściśle biorąc odnosi się do wielu rzeczy jednoznacznie, czyli o ile w nich tkwi istotnie taka sama natura; *universale in praedicando* natomiast może odnosić się do wielu rzeczy również analogicznie analogią proporcjonalności właściwej i dlatego nie będąc w ścisłym znaczeniu *universale in essendo* może jednak być o nich we właściwy sposób orzekane. Jest więc *universale sensu latiori* zwane często *universale commune*.

Otóż wracając do uwagi Kajetana, że Akwinata w omawianym tekście przyczynę bierze w znaczeniu *universale in essendo*, a skutek jako *universale in praedicando*, uwagi wzmiankowanej już u Kapreola [10], wydaje mi się ona nieuzasadniona. W takim bowiem wypadku winien był Doktor Anielski wyraźnie to zaznaczyć i słuszność przejścia w danym wypadku z porządku orzekania do porządku istnienia odpowiednio uzasadnić. Jeżeli

---

[9] *Directe loquendo, maior intelligit: difformiter universale ex parte causae et effectus. Quoniam sensus est, quod effectus universalior secundum praedicationem, reducitur in causam universaliorem secundum causalitatem, seu secundum perfectionem.* Commentaria Card. Caietani in I, q. 45 a. 5, n. VIII.

[10] J. Capreolus, op. cit., s. 105 a.

zaś tego nie czyni, to widocznie ogólniejsze co do orzekania skutki chce odnieść do również ogólniejszych co do orzekania przyczyn, których powyższa ogólność polega na tym, że każda z nich jest rozważana nie pod kątem tylko doskonałości w niej tkwiącej, ale w odniesieniu jej również do innych.

Zresztą tylko w tej supozycji staje się zrozumiałe, że św. Tomasz ogólniejsze skutki każe odnieść nie tylko do ogólniejszych, ale równocześnie i do wcześniejszych przyczyn.

Jedynie bowiem o przyczynie ogólniejszej w orzekaniu można wprost (bez uprzedniego rozumowania) powiedzieć, że jest ona równocześnie (przynajmniej co do natury) wcześniejsza od innych mniej ogólnych przyczyn. Dlatego to na innym paralelnym miejscu zamiast terminu *causa universalior* użyje terminu *causa communior* [11] podkreślając tym samym ogólność co do orzekania.

Za to druga uwaga poczyniona przez wielkiego Komentatora, że św. Tomasz odnosząc ogólniejsze skutki do ogólniejszych i wcześniejszych przyczyn nie wyklucza jednak jeszcze innych (o charakterze narzędnym) przyczyn, jest zupełnie słuszna. Doktor Anielski bowiem nie twierdzi, że „ogólniejsze skutki pochodzą jedynie od ogólniejszych przyczyn, — jak to mylnie interpretował Duns Szkot [12] — lecz że tylko odnosi się je do nich, tzn. że pochodzą od nich *per se primo* [13], tak że przyczyny te dokonując danych skutków mocą swej własnej natury (*per se*) i to w pierwszym rzędzie (*primo*) stają się właściwymi ich przyczynami.

Doktor Anielski przesłanki tej, że „ogólniejsze skutki należy odnieść do ogólniejszych i wcześniejszych przyczyn", nie usiłuje wcale dowodzić. Uważa ją bowiem za oczywistą, bo wynikającą

---

[11] De Pot., q. 3, a. 7, c.

[12] *Prima (ratio):... esse simpliciter est proprius effectus Dei... videtur esse falsa: quia a quocumque efficiente generatur compositum ab eodem effective est esse compositi; sed aliquid compositum generatur a causa aliqua creata, nisi tolletur omnis actio creaturae; ergo* etc. In IV Sent., d. 1, q. 1.

[13] Comm. in q. 45, a. 5, n. VIII.

bezpośrednio z zasady znanej już Arystotelesowi[14], a wyrażonej przez Akwinatę w słowach: *Causis debent proportionaliter respondere effectus*[15]. Ostatnia zaś zasada nie ulega już najmniejszej kwestii. Gdyby bowiem skutek był większy od swej przyczyny, wówczas część jego byłaby wbrew zasadzie przyczynowości bez przyczyny; i gdyby z drugiej strony przyczyna jako taka czyli coś o ile wykonuje swą przyczynowość było większe od skutku, wówczas musiałoby częścią swego działania wytwarzać nicość, co mieści w sobie również wewnętrzną sprzeczność. Stąd Akwinata wypowiedziawszy w *Contra Gentiles* powyższą zasadę w słowach: *effectus causis suis proportionati sunt*, konkluduje: „Stąd trzeba, by jak skutki właściwe sprowadzają się do przyczyn właściwych, tak i to, co jest wspólnego w skutkach właściwych, sprowadzało się do jakiejś przyczyny wspólnej"[16]. A wypowiedź ta pokrywa się z twierdzeniem naszej przesłanki większej: „Trzeba ... ogólniejsze (w orzekaniu) skutki sprowadzać do ogólniejszych (w orzekaniu) przyczyn". Ponieważ zaś przyczyna ogólniejsza (*causa universalior in praedicando seu causa communior*) odnosi się w działaniu przyczynowym do większej ilości rzeczy, musi tym samym być przyczyną wyższą, potężniejszą[17], a tym samym wcześniejszą *(prior)*. Wobec tego mógł Doktor Anielski we wspomnianej przesłance większej dodać: „Trzeba... ogólniejsze (w orzekaniu) skutki sprowadzać do ogólniejszych (w orzekaniu), a (tym samym) wcześniejszych przyczyn".

Otóż — idąc dalej tokiem rozumowania Akwinaty — istnienie stworzeń jest pewną doskonałością, którą można nazwać skutkiem i to skutkiem najogólniejszym, gdy — według słów jego „pomiędzy... wszystkimi skutkami czymś najogólniejszym jest samo istnienie".

---

[14] II Phys., 3, 195 a 25 nns; V Met., 2, 1014 a 10-23.

[15] II Phys., lect. 6, n. 11; Por. II C.G., c. 15, 3; I Peri Hermeneias, lect. 14, n. 13.

[16] II C. G., s. 15, 3.

[17] *Quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando* (I, q. 65, a. 3, c; Por. De Pot., q. 3, a. 7, c).

Ale ledwo uporaliśmy się ze znaczeniem w tekście terminów *effectus proprius* i *universale*, zaraz nasuwa się nowa trudność, a mianowicie co Doktor Anielski rozumie pod mianem *ipsum esse*. Bo oto Gazzana stając na stanowisku, że należy w istnieniu wyróżnić *esse simpliciter* tj. istnienie rozważane w najogólniejszym znaczeniu, istnienie jako takie i *esse tale* czyli istnienie ujmowane w zacieśnieniu do jakiegoś gatunku czy indywiduum (np. do istnienia czyli życia ludzkiego, względnie tego czy innego człowieka) [18], uważa iż Doktor Anielski w analogicznym dowodzie w III C. G., c. 66, 3 i 4 *esse* bierze w znaczeniu najogólniejszym, istnienia jako takiego, a nie w znaczeniu powiedzmy istnienia substancjalnego, spotykanego w tej roślinie, czy w tym człowieku. W takim zaś wypadku konkluzja końcowa dotyczyłaby nie jednego czy drugiego indywidualnego istnienia substancjalnego, ale tylko istnienia w najogólniejszym znaczeniu, podczas gdy poszczególne istnienia substancjalne miałyby pozostać skutkami właściwymi odpowiednich substancji stworzonych [19]. Po tej samej linii, którą już ongiś wskazał Hugon OP [20], idzie chyba ks. Jaworski, gdy w swojej dysertacji doktorskiej głosi: „Istnienie jako takie jest właściwym skutkiem przyczyny pierwszej“ [21].

I wydawałoby się w pierwszej chwili, że wspomniani Autorzy mają zupełną słuszność. Bo tylko — jak dodaje Gazzana — „istnienie jako takie... stanowi rację wspólną; w jednej bowiem najbardziej wspólnej racji nie mieszczą się różne rzeczy, o ile są

---

[18] Gazzana, l. c., s. 406. Uważam jednak, że stanowisko to nie jest zgodne z nauką Akwinaty. Bo oto Doktor Anielski najwyraźniej stwierdza: *Sed duplex est esse: scilicet esse essentiale, sive esse substantiale rei, ut hominem esse; et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album; et hoc esse secundum quid. De princ. naturae, Opuscula omnia*, Parisiis 1927, t. I, s. 8.

[19] Gazzana, l. c., s. 406.

[20] E. Hugon, *Cursus philosophiae thomisticus*, III Methaphysica, Parisiis 1928, s. 669 ns.

[21] M. Jaworski, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Lublin 1958, s. 119.

różnymi, lecz o ile zbiegają się razem, ... nie o ile są rozważane same w sobie, lecz o ile pochodzą od czegoś jednego“ [22].

By jednak przekonać się o właściwym w tym względzie zdaniu Akwinaty, należy najpierw zwrócić uwagę na miejsca paralelne, w których on bliżej określa termin *esse*, by później zobaczyć, w jakim znaczeniu używa go w tekście analizowanym.

I oto — jak to widzieliśmy już uprzednio — idąc za Arystotelesem [23] twierdzi: „życie żyjących jest samym ich istnieniem (*ipsum esse*), jak to widać u Filozofa; koniecznym (zatem) jest, że życie nie jest niczym innym jak takim istnieniem (*tale esse*), pochodzącym z takiej formy“ [24].

Z tekstu tego i innych poświęconych specjalnie naszej kwestii jasno wynika, że Doktor Anielski terminu *ipsum esse* używa nie na wyrażenie istnienia jako takiego, ale na oznaczenie *tale esse*, czyli jednego czy drugiego istnienia substancjalnego, bo dostosowanego do formy danego osobnika, z której jako przyczyny formalnej wypływa.

A gdy następnie zwrócimy uwagę na teksty, na które się Gazzana powołuje, to się jeszcze w tym samym przekonaniu ugruntujemy. Jeżeli bowiem w III C.G., c. 66 3 Doktor Anielski wyraźnie głosi: „istnienie aktualne (*esse in actu*) jest... czymś ostatnim w rodzeniu“, a później w arg. 4 dodaje: „natura albo forma... przyrównuje się do istnienia aktualnego, jak możność do samego aktu“, to jasne, że mowa tu nie o istnieniu jako takim, lecz o istnieniu konkretnym, dostosowanym do natury, albo formy danej substancji, bo pozostającym do nich w stosunku transcendentalnym aktu do możności biernej. Zresztą sam Gazzana jest zmuszony wyznać: „A więc najdoskonalszym we wszystkich czynnikach jest istnienie, przez które każda natura i forma staje się

---

[22] Gazzana, l. c., s. 413.

[23] II De Anima, 1, 415 b 13.

[24] I C.G., c. 98, 1; Por. I Sent., d. 8, q. 5, a. 3, ad 3; III Sent., d. 33, q. 2, a. 4, ql. 1, ad 3; I De Anima, lect. 14, n. 209; II De Anima, lect. 7, n. 319; I, q. 18, a. 2, c; q. 54, a. 1, ad 2; I—II, q. 3, a. 2, ad 1; q. 56, a. 1, ad 1; II—II, q. 179, a. 1, ad 1; De Anima, a. 1, c itd.

aktualna i odnosi się do istnienia jak możność do samego aktu; i odtąd po otrzymaniu istnienia, które jest pożądane ponad wszystko, ustaje działanie czynnika sprawczego i poruszenie podmiotu biernego (cf. C.G., III, c. 66 arg. 3, 4)"[25].

I dziwić się można, jak po tym wyznaniu może Gazzana utrzymywać że istnienie, które jest doskonałością najbardziej pożądaniem naturalnym pożądaną, bo dającą substancji bytowanie, a tym samym aktualne ustabilizowanie, nie jest istnieniem indywidualnym danej substancji, ale czystym pojęciem, wytworzonym przez porównanie poszczególnych istnień substancjalnych.

Pewno że jedno czy drugie indywidualne istnienie osobnika, jako doskonałość analogiczna analogią proporcjonalności właściwej, nie może być podciągnięte pod jedną wspólną rację i utworzyć *universale in essendo*. To jednak nie przeszkadza, że tego rodzaju doskonałości można nadać nazwę wspólną, obejmującą wszystkie odnośne doskonałości, by w ten sposób powstało *universale in praedicando*.

Stąd zrozumiałe, dlaczego Komentatorowie są zgodni, że w dowodzie tym *esse* jako skutek należy brać w znaczeniu *universale in praedicando*, tak że wspomnianą przesłankę mniejszą tego dowodu można by wyrazić: „pomiędzy... wszystkimi skutkami czymś najogólniejszym (w orzekaniu) jest samo istnienie (dostosowane do natury danego osobnika)".

Tak ujętej przesłanki mniejszej tego sylogizmu św. Tomasz nie dowodzi wcale. Jemu bowiem w oparciu o różnicę rzeczową między istotą a istnieniem u stworzeń, jasno się przedstawia, że samo istnienie stworzeń musi być skutkiem jakiejś przyczyny sprawczej, gdy nie należąc do istoty stworzeń domaga się pryncypium swego powstania z zewnątrz: „istnienie... jakiejkolwiek rzeczy jest istnieniem udzielonym, gdy żadna rzecz poza Bogiem nie jest swoim istnieniem"[26]. Jeżeli zaś każde poszczególne istnienie, powiedzmy tej czy innej substancji daje danemu bytowi rzeczywistość istnienia, a więc doskonałość, która w takim czy innym

[25] G a z z a n a, l. c., s. 413.
[26] III C.G. s. 65, 4.

stopniu przysługuje wszystkim bytom i może być o nich (naturalnie w analogiczny sposób) orzekana, stąd każde z tych istnień poza Bogiem jest słusznie nazwane skutkiem najogólniejszym w orzekaniu. Ponieważ istnienie to musi przeniknąć całą istotę, by dać jej początkowy akt rzeczywistości, mógł Doktor Anielski na innym miejscu powiedzieć: *Ipsum ... esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus* [27].

Przy czym mimochodem należy zaznaczyć, że św. Tomasz nazywając istnienie skutkiem bardziej od innych wnętrznym, nie chce przez to jakby sądził Gilson [28] stwierdzić, że istnienie a nie istota jest u podnóża bytu, ale tylko podkreślić, że jest ono czymś najbardziej wnętrznym dla całego bytu, bo doskonałością, która jako coś pierwszego w rzędzie istnienia aktualizuje cały byt i poszczególne jego części, co nie przeszkadza by mógł być równocześnie skutkiem i to najbardziej ogólnym w orzekaniu, czymś najbardziej wspólnym.

Po tym cośmy powiedzieli można by rozumowanie Akwinaty w cytowanym tekście klasycznym ująć w taki sylogizm:

Im jakiś skutek jest ogólniejszy w orzekaniu, domaga się czegoś (w orzekaniu) ogólniejszego, a tym samym wcześniejszego jako swej właściwej przyczyny sprawczej.

Otóż każde istnienie substancjalne dając substancji istnienie staje się najogólniejszym w orzekaniu skutkiem.

A więc domaga się czegoś najogólniejszego (w orzekaniu), a tym samym pierwszego jako swej właściwej przyczyny sprawczej.

Właściwą zatem przyczyną sprawczą każdego istnienia substancjalnego jest byt, który stanowi pierwszą przyczynę sprawczą, czyli Bóg.

Dla zupełnej jasności należy jeszcze zaznaczyć, dlaczego pojęcie pierwszej, a tym samym najogólniejszej przyczyny św. To-

[27] De Pot. q. 3, a. 7, c.

[28] *Le premier et plus universel de tous les effets... (est) l'exister même (esse)... Sur ce point précis, Duns Scot argumenté au sens inverse, précisément parce que ce qu'il situe au fond de l'être, c'est l'essentia et non plus l'esse.* E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948, s. 132.

masz uważa za równoznaczne z pojęciem Boga. Albowiem Bóg, który stanowi pierwszą przyczynę sprawczą, musi być bytem bezwzględnie pojedynczym, gdyż byt złożony z różnych elementów, chociażby tylko z istoty i istnienia, domaga się koniecznie przyczyny sprawczej łączącej te elementy w jedną całość: „Wszystko, co jest złożone ma przyczynę; bowiem byty, które same z siebie są różne nie schodzą się w coś jednego, jak tylko przez jakąś jednoczącą przyczynę" [29]. Byt zaś bezwzględnie pojedynczy jest bytem, którego istnienie utożsamia się z istotą, czyli Bogiem.

W ten sposób wszelkie istnienie substancjalne (a także i przypadłościowe) stworzeń może być tylko właściwym skutkiem działania Bożego. Stąd też na miejscu już wyżej cytowanym po stwierdzeniu, że istnienie to jest najbardziej wspólnym, a przy tym najbardziej wnętrznym skutkiem wszystkich rzeczy, konkluduje: *Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus* [30].

2. TEKSTY MAJĄCE ZA PUNKT WYJŚCIA DOWODOWEGO ISTOTĘ BOGA

O słuszności naszej tezy przekonywa nas również druga grupa tekstów, biorących początek w analizie samej istoty przyczyny pierwszej, tj. Boga: II C.G., c. 22, 2; III C.G., c. 65, 4; De Pot., q. 7, a. 2 c; I, q. 8, a. 1 c.

Z tekstów tych jako klasyczny wybija się na pierwszy plan również z *I Summy teologicznej, q. 8, a. 1, c: Cum ... Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis ... Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest.*

Zanim przystąpimy do ścisłej analizy tekstu dowodowego winniśmy sobie uprzytomnić, że o ile wszelkie czynności odnosimy

[29] I, q. 3, a. 7, c.
[30] De Pot., q. 3, a. 7, c.

ostatecznie do osobników[31], to jednak ponieważ istnienie każdego osobnika stworzonego nie należy do jego istoty czyli natury, ale jest czymś z zewnątrz ją udoskonalającym, Akwinata idąc również w tym względzie za Arystotelesem[32] zawyrokuje: „Właściwa czynność jakiejkolwiek rzeczy idzie za jej naturą, (tak że) wszelki byt, który nie posiada natury jakiejś rzeczy, nie posiada również właściwej czynności tej rzeczy; byt, który nie należy do gatunku ludzkiego, nie może posiadać czynności ludzkiej" [33]. Inaczej mówiąc każdy byt wykonywa właściwe sobie działanie mocą swej istoty, która jako pierwsze pryncypium działania zowie się naturą, tak że w właściwy sposób nie może dokonać czegoś, co przerasta moc i sposób jego natury[34], co znajduje się poza mocą określoną istotą. W przeciwnym bowiem razie skutek przewyższałby przyczynę.

Druga rzecz, którą zakłada obecny dowód to prawda, że Bóg przeciwnie do stworzeń jest zupełnie niezłożony, bo istnieniem w swojej istocie (*ipsum esse per suam essentiam*), czyli istnieniem oddzielnie bytującym, a więc nieskończonym i tym samym jednym[35].

Po tym zrozumialszym się staje dowodzenie św. Tomasza. Jeżeli żaden byt nie może jako przyczyna sprawcza uczynić niczego, co przerasta moc i sposób działania jego natury, to istnienie, ponieważ jest poza naturą wszelkiego stworzenia nie może stać się skutkiem właściwym jego działania; ze względu zaś na to, że jedynie Bóg jest bytem, który posiada istnienie w swojej istocie czyli naturze, tylko on działając mocą swej natury, tak że samo działanie nawet utożsamia się z naturą, może stać się przyczyną właściwą istnienia.

---

[31] *Actiones... sunt suppositorum.* II—II, q. 58, a. 2, c; Por. I—II, q. 1, a. 7, ob. 3; III, q. 7, a. 13, c.

[32] *Quae cum ita sint, patet naturam principium esse quoddam et causam, ut id moveatur atque quiescat, in quo primo per se et non per accidens inest.* II Phys., 1, 192 b 21 nns; tłum. Argylopylosa, Aristoteles latine, ed. Acad. Reg. Borussica, Berolini 1831, s. 106 b.

[33] IV C.G., c. 7, 16.

[34] II C.G., c. 79, 2; Por. III C.G., c. 84, 5.

[35] De Hebdomadibus, c. 2; *Opuscula omnia,* Parisiis 1927, t. I, s. 176 ns.

Ale oto powstaje pytanie, co Akwinata rozumie tutaj pod terminem *esse*.

Gredt, który na podstawie podobnego rozumowania dochodzi także do konkluzji; „A więc nawet Bóg nie może dać stworzeniu tego, by z własnej mocy wytwarzało *esse*“ [36], w pierwszej chwili wydaje się, że ma na myśli każde poszczególne, również substancjalne istnienie. Gdy jednak na innym miejscu w tym samym artykule powstanie istnienia życiowego odnosi nie do Boga, ale do mocy rozrodczej rodziców [37], to uważając *esse* za skutek właściwy jedynie działania Bożego, pod terminem *esse* rozumie chyba to, co Hugon czy Gazzana określają mianem *esse simpliciter*, a Jaworski „istnienia jako takiego“.

W każdym razie jeżeli chodzi o Gazzanę, to chociaż w interpretacji Akwinaty analogiczny dowód kończy słowami: „A zatem istnienie jakiegokolwiek stworzenia jest właściwym skutkiem Boga“, to wyraźnie zaraz podkreśla, że istnienie to należy brać nie w znaczeniu istnienia konkretnego, lecz rozważanego jako tylko proste przeciwieństwo nieistnienia [38].

Otóż Doktor Anielski jakby przewidział te trudności i dlatego w naszym tekście klasycznym po przeprowadzonym dowodzie dodaje: „Istnienie jest tym, co jest bardziej intymnym dla każdej rzeczy i co w nich tkwi głębiej“. Słowa te są jakby powtórzeniem tego, co niegdyś już w *Sententiarum* powiedział: „Tych bytów (naturalnych) przyczyną jest także Bóg, bardziej intymnie w nich działając, niż to czynią inne przyczyny wprawiające w ruch; ponieważ on sam jest tym, który daje istnienie rzeczom. Inne natomiast przyczyny są jakby czynnikami determinującymi istnienie“ [39]. A więc istnienie, o które chodzi Akwinacie w tekście klasycznym, to istnienie nie jako takie abstrahowane od jednego czy drugiego istnienia indywidualnego, ale owo właśnie indywidualne istnienie, które dając bytowanie tej czy innej rzeczy staje się tym

---

[36] G r e d t, l. c., s. 422.
[37] Ibid., s. 417.
[38] G a z z a n a, l. c., s. 412.
[39] II Sent., d. 1, q. 1, a. 4, c.

samym czymś bardziej od wszystkiego innego intymnym dla danej rzeczy, a tym samym głębiej w niej tkwiącym.

Dlatego to w analogicznym tekście z *III Contra Gentiles* po oświadczeniu: „Istnienie... jakiejkolwiek rzeczy jest istnieniem partycypowanym, ponieważ żadna rzecz poza Bogiem nie jest swoim istnieniem", dodaje: „A więc konieczną jest rzeczą, by sam Bóg, który jest swoim istnieniem, był w pierwszym rzędzie i sam przez się przyczyną wszelkiego istnienia" [40]. Gdy zatem z terminem *esse* łączy sam Doktor Anielski kwantyfikator *omne* (każde), to jasne, że ma na myśli każde poszczególne, a przede wszystkim substancjalne istnienie rzeczy. Dlatego też zaraz potem dodaje: „Tak więc działanie Boże odnosi się do (rozumie się: każdego poszczególnego) istnienia rzeczy, jak poruszenie ze strony ciała wprawiającego w ruch do powstawania... rzeczy wytwarzanych" [41]. Zrozumiałym zatem się staje, że Sylwester z Ferrary w komentarzu do cytowanych słów Akwinaty oświadczy: „Chociaż istnienie nie jest naturą albo istotą rzeczy stworzonej, idzie jednak za formą, która należy się istocie rzeczy stworzonej' [42]. A więc istnienie, o którym tutaj mowa, to nie istnienie jako takie, ale konkretne istnienie substancjalne, dostosowane do ukształtowanej przez formę istoty.

I ciekawa rzecz, że O. Gazzana wczuwając się w odnośne teksty Akwinaty uczciwie, jak widzieliśmy, wyznaje: „A zatem istnienie jakiegokolwiek stworzenia jest właściwym skutkiem Boga", a tym samym podkreśla, że chodzi tu o istnienie konkretne w jednym czy drugim stworzeniu, a nie o doskonałość istnienia jako takiego, oderwanego od istnienia tej czy innej rzeczy. Ale konkluzja ta jest chyba sprzeczna z tenorem tezy postawionej przez niego na początku, że zdaniem Doktora Anielskiego „sam Bóg jest przyczyną główną (a tym samym właściwą) *esse simpliciter* rzeczy", tj. istnienia rozważanego jako proste przeciwieństwo do nie- istnienia [43].

---

[40] III C.G., c. 65, 4.
[41] Ibidem.
[42] Comm. in III C. G., c. 65, n. XI, 2; Por. Ib. n. VI.
[43] G a z z a n a, l. c. s. 412.

W ten sposób jeszcze bardziej uwydatnia się, że każde poszczególne istnienie substancjalne może być właściwym skutkiem jedynie działania Bożego.

Jedynie Bóg mając naturę identyczną z istnieniem może sam przez się *(per se,)* mocą swojej własnej natury być twórcą wszelkiego, a zwłaszcza substancjalnego istnienia.

Jedynie Bóg posiadając jeden nieprzerwany akt działania, identyczny ze swoim istnieniem, może w pierwszym rzędzie (*primo*) wytwarzać istnienie w jednej czy drugiej rzeczy, by przez nie dopiero urzeczywistniać całość rzeczy.

Widać to już przy stwarzaniu w ścisłym znaczeniu. Gdy bowiem w czynności stwarzania zwrócimy uwagę na samą aktualizację nowo powstającej substancji, to Bóg działając mocą swego istnienia stawia poza przyczynami „w pierwszym rzędzie" istnienie. Nie może jednak aktualizować obok siebie istnienia nieskończonego (istnienie bowiem nieograniczone, będąc tym samym koniecznym, pozostaje poza zakresem działania wszelkiej przyczyny sprawczej); istnienie zaś staje się ograniczonym jedynie przez przyjęcie go w różnej od niego istocie jako możności biernej [44]; stąd stawiając poza przyczynami istnienie substancjalne musi Bóg w tym samym momencie utworzyć odpowiadającą mu istotę; i chociaż w rzędzie determinacji, naturą wcześniejszą jest istota niż determinowane przez nią istnienie, to w rzędzie aktualizowania na pierwszy plan występuje istnienie, a dopiero „w drugim rzędzie" sama istota; bo przecież istota może tylko istnieniem być w rzeczywistości zaktualizowana. Dlatego to słusznie św. Tomasz za Autorem *De Causis* powtarza; *Prima rerum creatarum est esse* [45]; albo jeszcze dokładniej: *Primus effectus est esse et non est ante ipsum creatum aliquid* [46].

Ale powyższe wywody analogicznie należy odnieść i do nowych substancji powstałych drogą przemiany względnie rodzenia. Gdy bowiem naturalny czynnik zewnętrzny wydobywa z moż-

---

[44] Comp. Theol., c. 18.

[45] I, q. 45, a. 4, ad 1.

[46] De Pot., q. 7, a. 5, c.

ności materii substancji ulegającej niszczeniu nową formę substancjalną, Bóg jest tym, który daje istnienie, aktualizujące tak formę substancjalną, jak i materię pierwszą nowego osobnika. Należy zatem powiedzieć, że Bóg jest tym, który wytwarza „w pierwszym rzędzie" istnienie substancjalne, a przez nie dopiero urzeczywistnia pierwiastki istoty.

Istnienie zatem, jako właściwy skutek działania Bożego, jest w każdej rzeczy czymś pierwszym, o ile chodzi o aktualizowanie całości. Ponieważ zaś aktualizowanie jest ostateczną, najwyższą doskonałością wszelkiej i to w całości wziętej rzeczy, dlatego Kapreolus słusznie stwierdza, że istnienie w poszczególnym osobniku ,,jest pierwszym co do doskonałości (skutkiem Boga) i to pierwszeństwem wspólnoty i ujęcia całości" [47].

W ten sposób istnienie substancjalne, jako właściwy skutek działania Bożego, rozważane w stosunku do samego Boga, jest doskonałością, którą on sam bezpośrednio wytwarza; rozważane zaś w stosunku do nowo powstającej substancji, stanowi jej akt najdoskonalszy, w pierwszym rzędzie przez Boga urzeczywistniany.

Zresztą i przy powstawaniu nowych przypadłości, czy to drogą współstwarzania, czy zmiany przypadłościowej, istnienie ich należy dla podobnych racji określić również jako to, co jest przez Boga nie tylko ,,przez się", ale i ,,w pierwszym rzędzie" wytwarzane.

W ten sposób, gdy św. Tomasz stwierdza, że wszelkie istnienie może być tylko skutkiem właściwym Boga, chce zaznaczyć, że jedynie Bóg, który z natury swojej jest istnieniem, może urzeczywistniać mocą swej natury i to w pierwszym rzędzie wszelkie istnienie: *Et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, est primo et per se causa omnis esse* [48].

Stąd już w symbolu niceno-konstantynopolitańskim spotykamy słowa: *Credimus in unum Deum... factorem ...visibilium omnium et invisibilium* (Denz. 86).

---

[47] J. Capreolus, op. cit., s. 103 a.

[48] III C.G., c. 65, 4.

DIEU COMME CAUSE EFFICIENTE PROPRE DE L'EXISTENCE SUBSTANTIELLE DANS LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Si l'existence substantielle joue un rôle essentiel dans la structure ontique de toute substance, un problème se pose du même coup, à savoir, quel est l'être capable par sa propre nature d'actualiser l'existence de toute substance, soit qu'elle provienne de la création divine, soit qu'elle tire son origine de la génération naturelle. Et voici que lorsque les thomistes contemporains s'en rapportent à Dieu comme à la cause efficiente de toute existence substantielle, ils le considèrent tantôt comme la cause dernière, tantôt, tout au plus, comme la cause propre de l'existence comme telle (p. e. Hugon OP, Gredt OSB, Gazzana SJ, Jaworski), tandis que l'existence individuelle substantielle ne serait que l'effet propre de l'action des substances créées. Cependant le Docteur Angélique analysant le problème aussi bien du point de vue de l'existence substantielle comme effet, qu'au point de vue de la nature divine comme cause, prouve que Dieu, qui seul par sa nature est l'existence, peut par la vertu de sa nature, et c'est en premier lieu, réaliser toute, existence substantielle en particulier et devenir par là „le facteur de tous les êtres visibles et invisibles" (Symb. nic.-const., Denz. 86).